

**Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 08, número 13, 2008
- ISSN 1676-2924****LENTES DA IMANÊNCIA: A MEMÓRIA SOCIAL NUMA PERSPECTIVA ESPINOSANA**

Wanessa Canellas

**UNIRIO – PPGMS – Programa de Pós-Graduação em Memória Social
Socióloga, mestre e doutoranda em Memória Social****coordenadora do Centro de Documentação, Pesquisa e Memória do Sistema Globo de
Rádio****wanessacanellas@gmail.com**

Resumo: Neste trabalho temos o propósito de demonstrar que, apesar de Spinoza nunca ter se detido na formulação de uma teoria de memória, podemos pensar o mundo e seu complexo campo social a partir de sua aposta ética. A discussão que se segue privilegia a percepção acerca das afecções dentro do campo de estudos da memória social e ainda pontua sua produção como exercício político. É esta perspectiva que nos permite enxergar o mundo e, também as questões sobre as quais nos debruçamos na vida de uma forma afirmativa, desprezando as formas reativas de ação. O trabalho do pesquisador se confunde com sua vida e a lente escolhida (e polida) para a observação tem de servir ao seu propósito: enxergar seu objeto também a partir do entorno, do plano onde as relações se criam e dos jogos de forças que o fazem se constituir enquanto tal. Nos estudos de memória social o entrecruzamento entre distintos saberes e o agenciamento entre saberes e suas práticas diversas, que se espraiam sobre todo o campo social, produzem novos questionamentos, outras perspectivas possíveis e a invenção de novas formas de existência.

Palavras-chave: Afecção – Ética – Imanência – Memória Social

Abstract: In this paper we have the aim of demonstrating that, despite Spinoza never have been detained in the formulation of a theory of memory, we think the world and its complex society from its bet ethics. The debate that follows favors the perception about the diseases in the field of studies of social memory and yet it briefly outlines its production as political exercise. Is this perspective that allows us perceive the world, and also the issues on which we are discussing in the life of an affirmative defiance of the forms reactive action. The work of the researcher be compounded with their life and the lens chosen (and polished) for the observation must serve its purpose: perceive their object also from the surroundings, the plan where relations create and games of forces which do constitute as such. In studies of social memory the intermingling between different knowledge and factorage between knowledge and their different practices, which permeate on whole social field, produce new questionnaires, another possible prospects and the invention of new forms of existence.

Keywords: Afeccion – Ethics – Immanency – Social Memory

‘Spinoza é um grande vento que nos arrasta’

Victor Delbos

Baruch de Spinoza, proeminente filósofo do século XVII, sobreviveu durante muitos anos de sua curta vida, cortando e polindo lentes para pequenos instrumentos óticos. “Bento” – ou “Benedito” ou “Bendito”, nas versões latinas de seu nome – era filho de judeus portugueses que haviam fugido da perseguição católica e que fixaram residência em Amsterdã, na Holanda, onde o autor nasceu, cresceu e se educou. Já na mais tenra juventude Spinoza se interessou por filosofia e dedicou-se arduamente à criação de uma ética, na qual sempre pautou sua vida. Para o filósofo, a criação de um sistema filosófico calcado apenas em especulações teóricas, que não ultrapassasse o âmbito das elucubrações intelectuais, analíticas e descritivas – tão em

voga em sua época e até hoje! – era inconcebível. Spinoza percebia que as idéias (ou conceitos) que somente passavam pela cabeça dos homens, sem encarnar em suas vidas, não lhes serviam, pois não deixavam rastro e nem exerciam influência verdadeira em sua existência, em seu cotidiano. Implacavelmente perseguido, excomungado, execrado, abandonado e odiado, o filósofo ‘das mãos hábeis’, entendeu rapidamente que sua perspectiva sobre o mundo era, ao mesmo tempo, o seu maior bem e a sua maior maldição. Devido ao seu posicionamento ético-político, nunca pôde ver sua obra completa publicada, já que correria o risco de ser encarcerado pelo suposto teor ‘herético’ de suas idéias; entretanto, alguns de seus textos, que foram publicados após a sua morte, influenciaram muitos outros importantes pensadores como, por exemplo, o filósofo Friedrich Nietzsche^[1] e posteriormente Gilles Deleuze^[2] – em séculos (e de formas) diferentes, mas com igual força – que também se propuseram a tratar de algumas questões filosóficas adiantadas por Spinoza.

É importante lembrarmos que Spinoza era contemporâneo de Blaise Pascal, importante pensador racionalista e eminente matemático que, em 1647, após uma “visão divina” abandonou todos os projetos científicos para dedicar-se exclusivamente à teologia. A maioria dos cientistas-filósofos-pensadores desta época eram bastante influenciados tanto por Pascal quanto por René Descartes, outro pensador contemporâneo de Spinoza, que também vivia na Holanda protestante, e foi um dos principais expoentes do método racionalista. De acordo com o prefácio intitulado “O Discurso sobre o Método”^[3], referente aos três tomos do resumo da sua obra “A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria”, de 1637, Descartes apresentou ao mundo o método científico que o inscreveria no patamar mais alto dentro da história da filosofia. Neste texto, através de métodos matemáticos, afirmou que podia provar rigorosamente a existência de Deus. Foi nesse cenário, tomado por cientistas engajados na construção de um mundo verificável, a partir da sistematização e repetição de um método racional implacável, ou mesmo daqueles que sustentavam todo o seu pensamento tendo em vista uma dicotomia entre razão e emoção, que Spinoza ousou ser a voz dissonante. Ousou olhar o mundo através de outras lentes, aquelas que ele mesmo poliu.

Ao vislumbrar uma nova maneira de colocar as questões filosóficas, reconhecendo nestas próprias questões um valor em si mesmo, independentemente das soluções que lhe foram atribuídas, Spinoza produziu um novo modo de existência, uma atitude de pensamento e de vida – uma ética. Sua percepção de que as idéias (conceitos) não careciam de mediação representativa e que poderiam ser ativadas no plano da existência, devolvem à vida aquilo que havia sido negado por uma impiedosa e hegemônica cultura transcendente platônico-judaico-cristã, baseada em rígidos preceitos morais, que dividira o mundo entre Bem e Mal e assegurava aos homens “bons” uma vida de benesses no plano espiritual.

A busca por um conhecimento verdadeiro e o asco pela ordem moral do mundo levaram o filósofo a uma profunda análise epistemológica em torno do conhecer e ainda da construção do método que usaria para escrever posteriormente a “Ética”^[4], sua obra mais importante. No “Tratado da Reforma da Inteligência”^[5] Spinoza apontou os (quatro) modos pelos quais percebemos o conhecimento. O Tratado é, sem dúvida, o ponteiro das idéias que serão, de certo modo, mais complexificadas e mais bem explicadas na “Ética” através dos “Três gêneros do conhecimento”. Os dois primeiros modos de percepção do “Tratado” equivalem ao primeiro gênero do conhecimento na “Ética”, que é o conhecimento pelo ouvir dizer e por uma experiência vaga, experiência pelo uso ‘na vida’ e, nem por isso, pouco desprezível, já que é um modo de pensar necessário à sobrevivência. Neste primeiro gênero o homem ainda é um servo, sofre os constrangimentos de outros corpos e apenas reproduz conhecimento. O terceiro e o quarto modos de percepção no “Tratado” equivalem ao segundo gênero do conhecimento na Ética e já são atividades da inteligência, pois o homem consegue perceber aquilo que vem de fora e que o afeta e aquilo que o constrange. As coisas já têm forma, já existe o conhecimento daquilo que lhe é externo, há dedução e uso efetivo do raciocínio científico, mas o que é produzido ainda é fruto de constrangimento, da reação; existe um

processo criativo, mas ainda maculado pela reatividade. O terceiro gênero do conhecimento (que está mais claro na “Ética” do que no “Tratado”) é o verdadeiro e mais perfeito gênero do conhecimento, pois é a criação, é o auto-afeto. Já não há mais constrangimento de forças exteriores que inibam as nossas auto-afecções; é algo que sai de nós, é produzido por nós e circula livre; é a manifestação da substância infinita, cada um dos modos de expressão da Natureza, de Deus, do homem.

Spinoza iniciou sua argumentação da “Ética” por um capítulo ontológico, no qual as oito proposições apresentadas são princípios, fundamentos da idéia de que tudo o que existe no universo é uma única substância, *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (mente) sendo somente dois atributos desta, ou melhor, apenas maneiras diversas de se expressarem. Corpo e mente aparecem em uníssono e sua constituição se dá a partir dos afetos, sendo, estes afetos, advindos da própria substância, constituintes e expressões simultâneas do ser e ativados num plano infinito e fixo. Embora Spinoza tenha se utilizado do método geométrico (racional) para apresentar a “Ética”, ele mostrou-se racional apenas na superfície da forma já que toda a sua argumentação asseverava sua postura combativa em relação às dissociações, hierarquias e primazias. Sua razão é uma razão desrazoada, embora seja sistematicamente correta e formal, sua percepção não exclui as empatias, as sensações do corpo, a sensibilidade e a interação com o objeto.

Ao ter defendido que tudo o que existia no mundo partia de uma única substância (Deus), Spinoza rompeu com a tradição filosófica vigente, que se apoiava firmemente na concepção de Deus como O Criador de todas as coisas: a transcendência das transcendências. Para o filósofo Deus é causa de si e ao mesmo tempo a causa de todas as coisas – é a radicalidade da imanência. O Deus de Spinoza é potência, é produtivo, é movimento, é a *Natura naturante*, que é o elemento ativo que permite sua própria expressão, é a natureza que se efetua em ato e que, ao mesmo tempo, se faz compreender no ato que efetua. A substância é então Deus ou Natureza em dissensão absoluta com o Deus compreendido como valor superior. Toda sua argumentação filosófica diz respeito ao repúdio à ordem moral do mundo e a afirmação de uma visão ética – uma ética da imanência.

Neste trabalho temos o propósito de demonstrar que, apesar de Spinoza nunca ter se detido na formulação de uma teoria de memória, podemos pensar o mundo e seu complexo campo social a partir de sua proposta ética, ou melhor dizendo, de sua proposta: a ética. A discussão que se segue privilegia a percepção acerca das afecções dentro do campo de estudos da memória social e ainda pontua sua produção como exercício micropolítico^[6]. É esta perspectiva que nos permite enxergar o mundo e, também as questões sobre as quais nos debruçamos na vida de uma forma afirmativa, desprezando as formas reativas de ação. O trabalho do pesquisador se confunde com sua vida e a lente escolhida (e polida) para a observação tem de servir ao seu propósito: enxergar seu objeto também a partir do entorno, do plano onde as relações se criam e dos jogos de forças que o fazem se constituir enquanto tal. Nos estudos de memória social o entrecruzamento entre distintos saberes e o agenciamento entre saberes e suas práticas diversas, que se espraia sobre todo o campo social, produzem novos questionamentos, outras perspectivas possíveis e a invenção de novas formas de existência.

Uma lente à espinosana

Ocidente a janela em bruma de ouro
À luz evoca. Assíduo, o manuscrito
Já prenhe de infinito a hora aguarda.
Alguém nesta penumbra a Deus constrói,
Um homem Deus engendra. É um judeu
De tristes olhos e de cítreia pele.
O tempo o leva como leva um rio

*A folha que nas águas vai descendo.
Não importa porém; com delicada
Geometria insiste o feiticeiro
E a Deus cinzela; da doença parte
Para além do que nele só é nada.
A Deus vai erigindo com palavras.
O mais pródigo amor lhe foi doado,
Amor que não espera ser amado.*

Jorge Luis Borges

Em sua obra mais famosa, a “*Ética*”, o autor postula que tudo o que existe no universo se compõe a partir de uma única substância: Deus. Muitos filósofos até o fim do século XVII estiveram comprometidos em provar a existência de Deus em suas obras – lembremos de Malebranche, Descartes, Leibniz – e, em praticamente todas, podemos observar que a fronteira entre filosofia e teologia é extremamente vaga. Sabemos também do poder da Igreja Católica até essa época, direcionando e incentivando uma produção filosófica que se ocupasse de temas religiosos. Igualmente como se deu com a produção artística, onde pintores e escultores tinham seus estudos e trabalhos financiados pela Igreja e, em troca, produziam obras com temática religiosa. Entretanto, esta afirmativa seria por demais simples e reducionista; digamos então que, num mundo onde a expressão pública do sentimento religioso era necessária e as regras da moral subjugavam modos de existência, o pensamento filosófico também não teria escapatória. Entretanto, apesar do constrangimento sofrido, ao se falar de Deus – em qualquer manifestação artística ou filosófica – o autor se investia de uma autoridade insuspeita, que fundamentada no sentimento religioso, possibilitava sua criação.

Eis que surge Spinoza para falar de Deus de um modo estranho: como substância única que compõe o universo. Deus e tudo o mais que existe se compõem dessa substância única: somos apenas modos de expressão diferentes desta mesma substância. Spinoza cria a idéia de um Deus imanente aos seres vivos ou à natureza, substância infinita e sem negação – esse é um princípio ontológico em sua filosofia. Vejamos o que Spinoza diz na sexta definição da *Ética*:

§ Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação. Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar muitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação^[7].

O ponto de partida é condicionar a idéia de Deus a oito proposições (definições) ontológicas, que dizem respeito tanto a sua imanência quanto às suas formas de distinção, como afirma Deleuze: “A *Ética* não parte absolutamente da idéia de Deus como um incondicionado”^[8]. A verve imanentista do Deus espinosano aparece várias vezes em sua obra e, em provocativa postura à tradição filosófica, Spinoza procurou demonstrar que o problema de existir apenas uma substância única poderia ser resolvido ao aplicar-se-lhe vários atributos, isto é, uma substância em imanência. A relação entre imanência e substância divina é crucial para o entendimento da proposição espinosana. Vejamos o que Spinoza diz:

Tanto a extensão e o pensamento infinitos, quanto os outros atributos (ou segundo vosso estilo, substâncias), não são mais que modos desse único, eterno, infinito ser existente por si mesmo; e de tudo isso [nós] estabelecemos como foi dito, um Único ou uma Unidade, fora da qual não se pode imaginar coisa alguma.^[9]

Assim entendido, como essa substância única, a Natureza ou Deus torna-se um princípio de imanência, um *plano*, um campo, onde as modulações desta substância se transubstanciam, se ativando e realizando as potências nesse *platô de imanência*. A Natureza, a *Natura naturante*, é a mesma para as coisas e para os modos de expressão do ser: afetações e modificações. Não há distinção entre homem e Natureza, pois afinal o homem é uma das formas de individuação dessa substância única, ou seja, suas essências modais são distintas – corpos e pensamentos distintos – mas igualmente manifestações do todo. No homem, corpo e mente não se separam, por isso, contrariando a máxima cartesiana do *Cogito, ergo sum* (*Penso, logo existo*), Spinoza dirá que não somos algo que pensa, mas algo que se afeta, sendo o próprio pensamento um tipo de afecção. O filósofo vai mais além em sua cruzada e afirma que não podemos atribuir a Deus características diferentes das que atribuímos a nós mesmos já que somos a mesma substância em expressão modal diferente. Portanto, o Deus transcendente platônico-judaico-cristão, que teria criado o homem à sua imagem e semelhança, embora imperfeito e sempre em busca do perdão, mostra-se, no caldo da cultura (e através das lentes bem polidas de Spinoza), um eficiente modelo de exclusão. A prática desse modelo, calcado em preceitos morais, subjuga a vida, imputa a culpa e a dívida eterna com um Deus que, através de seus intermediários terrenos, cobra atitude e conduta irrepreensível dos homens com a promessa do paraíso celeste. Essa é a moral do servo para Spinoza, aplicada ao primeiro gênero do conhecimento.

Na perspectiva de Spinoza não há nada fora da substância, não há fronteiras ou limites, tudo o que é dela é nela também constituído: o homem, os animais, as plantas, as idéias, o intelecto e a razão, não há a *identificação* entre as coisas, apenas o diferente se diferenciando infinitamente. Ao chamar a atenção para a questão de que o homem não é sua razão, que não se *identifica* com ela, ou melhor, não é apenas aquilo que ele pensa – como em Descartes, que o homem só existe porque pensa – o filósofo está trazendo para o corpo o lugar de passagem para as sensações do mundo. Se nos vemos somente como uma expressão diferente de uma mesma substância, garantimos a *empatia* com tudo aquilo que nos cerca e nos sentimos capazes de ter amor por todas as coisas.

Até Spinoza, Deus podia ser pensado como causa emanante – ou seja, é Dele que advêm todas as coisas. Alguns dos mais importantes filósofos se ocuparam do caráter emanante de Deus e, segundo Deleuze, em uma de suas aulas dedicadas a Spinoza, quem sistematizou bem esta questão foi Platão e posteriormente, Plotino, um dos seus discípulos, que apontou o Um como origem radical do Ser. Vejamos o que diz Deleuze sobre o pensamento de Plotino:

O Ser sai do Um. O Um faz Ser, portanto ele não é, ele é superior ao Ser. Essa será a linguagem da pura emanção: do Um emana o Ser. Ou seja, o Um não sai de si para produzir o Ser, pois se ele saísse de si ele se tornaria Dois; mas o Ser sai do Um. Essa é a fórmula mesma da causa emanante. [...] O mesmo Plotino nos dirá, em termos esplêndidos e líricos, do Ser que contém todos os seres, o Ser que compreende todos os seres. [...] Ele emite uma série de fórmulas que dirá que o Ser complica todos os seres. É uma fórmula admirável. Porque é que o Ser complica todos os seres? Porque

cada ser explica o Ser. Existe aí um dobrete: complicar, explicar. Cada coisa explica o Ser, mas o Ser complica todas as coisas, ou seja, compreende-as em si. Essas páginas de Plotino já não se referem à emanção. [...] ele está prestes a falar de uma causa imanente. E, com efeito, o Ser se comporta como uma causa imanente em relação aos seres, mas ao mesmo tempo o Um se comporta em relação ao Ser como causa emanante. E se descermos um pouco mais, veremos que há em Plotino, que entretanto não é cristão, alguma coisa que assemelha-se muito a uma causa criativa^[10].

Deus sendo pensado como causa emanante não criava nenhum problema, havia a distinção entre causa e efeito, ou seja, entre Criador e criatura. A imanência portanto torna-se o perigo e Spinoza o maior de todos os hereges: a acusação de “confundir Deus com suas criaturas” é o pecado para o qual não há perdão possível. A causa imanente sempre foi tida como secundária e Spinoza lhe conferiu um outro estatuto: a de causa em si. A primeira definição da Ética é: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”^[11]. Por isso, se essa única substância infinita, que possui todos os atributos – e não há uma hierarquia de valor entre os atributos – e cujos produtos são expressões diferentes dos modos de ser, não haverá então hierarquia nem separação entre o pensamento (mente) e sua extensão (corpo). Assim, só existe uma causa: a causa imanente. Há, desse modo, a liberação total e completa da causa imanente; não há mais subordinação a outros processos de causalidade. Isso terá uma consequência no aspecto da vida prática. Ao arrancar a imanência de seu *estado de maldição*, já que sempre havia sido subjugada à seqüência das grandes causas, às causas primeiras, Spinoza abandonou as formas prontas e libertou o Deus cristão do peso de ser o início, meio e fim de tudo. Inaugurando um novo modo de colocar as questões filosóficas e demonstrando que se existe uma única substância infinita, que possui os vários e múltiplos atributos e os seus produtos são seus modos distintos de expressão, é possível substituir então as *seqüências conceituais*, outrora concebidas como única possibilidade de verdade, por um plano fixo no qual apenas o movimento das coisas prepondera. O plano é fixo, mas não há imobilidade. Ao contrário disso: é ali que todas as coisas que existem – os modos distintos de expressão de uma mesma substância – irão se dar, se compor e se atualizar. É o plano onde tudo se inscreve. Dirá Deleuze:

É uma revolução conceitual extraordinária: em Spinoza tudo se passa como que sobre um plano fixo. [...] Ele inventa um plano fixo. A proposição especulativa de Spinoza é essa: arrancar o conceito do estado de variações de seqüências e projetar tudo sobre um plano fixo, que é o da imanência. Isso implica numa técnica extraordinária. Viver num plano fixo é também um certo modo de vida. Eu não vivo mais segundo seqüências variáveis. Então, viver sobre um plano fixo, o que seria isso? É Spinoza polindo suas lentes, ele que tudo abandonou, sua herança, sua religião, todo êxito social. Ele não faz nada e antes mesmo que tenha escrito, seja lá o que for, é injuriado, denunciado. Spinoza é o ateu, o abominável. Ele praticamente não pôde publicar. Ele escreve cartas^[12].

A resposta à pergunta de Deleuze do que seria viver no plano fixo é justamente a vida que Spinoza desfrutou, baseada na ética que criou. Abandonar as variações de seqüências e se projetar num plano fixo que promova os movimentos próprios e adequados é a prática afirmativa por excelência. É a micropolítica espinosana: se não podia publicar, então escrevia cartas. Spinoza inventou o plano fixo e nele viveu – a sua lente microscópica era a ética; e a

lâmina, onde o processo vital se exercia, era o seu plano de imanência; sua escrita sem publicação era sua micropolítica.

Campo da memória: campo de batalha

Desde o início havíamos alertado para o fato de que Spinoza nunca se detivera no estudo de uma teoria de memória, mas que alguns de seus conceitos, já apresentados neste artigo, poderiam nos servir para uma análise no campo da memória social, que é transdisciplinar por excelência, e que por isso, presta-se bastante bem ao nosso propósito. A perspectiva transdisciplinar ainda é objeto de confusão e preconceito, pois preconiza o imbricamento de saberes e promove a desestabilização das certezas. É um terreno difícil porque põe em xeque a zona de conforto de cada disciplina e revela fragilidades que são menos aparentes quando dentro de uma circunscrição mais delimitada e específica. O sufixo *trans*^[13] conforme definição da etimologia da palavra sugere um movimento de ir para além de alguma coisa, de mudança, de transformação. Esta propriedade, no universo da química orgânica, se aplica ao átomo cuja posição é mutável, posto que situado transversalmente a um plano de referência. O transdisciplinar no âmbito acadêmico significa, em linhas gerais, conhecimentos específicos e saberes que se cruzam com o propósito de criar novas formas de pensamento e de ação e, por feliz consequência, talvez, novos modos de existência. Como já havíamos dito anteriormente, é a partir de uma perspectiva espinosana que pretendemos olhar o campo de estudos da memória social e, para isso, é necessário apresentarmos um pouco da sua construção enquanto tal.

Os estudos em memória social se firmam enquanto disciplina com o sociólogo Maurice Halbwachs – discípulo do também sociólogo Émile Durkheim – que introduz no cenário das ciências sociais o conceito de *memória coletiva* ou social claramente influenciado pela teoria durkheimiana. Por sua feita Durkheim é também considerado um dos fundadores das ciências sociais – ao lado de Max Weber e Karl Marx – e o precursor da normatização desta ciência como disciplina. Em dois de seus principais textos “As Formas Elementares da Vida Religiosa” (1893) e “As Regras do Método Sociológico” (1895), o pensador apresentou o fio condutor de sua teoria baseada no ‘fato social’ e também demonstrou que poderia haver uma ciência sociológica objetiva e científica, como nas ciências físico-matemáticas. Para que houvesse tal categoria de ciência eram necessárias duas coisas: um objeto específico que se distinguisse dos objetos das outras ciências e um objeto que pudesse ser observado e explicado, como se faz nas ciências de um modo geral.

É a partir dessa perspectiva de ciência, baseada ainda no método e no eixo cartesiano-kantiano que a memória social surge, se desenvolve e se firma. Em “A Memória Coletiva” (1950, publicação póstuma) Maurice Halbwachs percebeu a memória social construída sob a égide da coletividade, segundo a qual nossas lembranças, mesmo as que consideramos mais pessoais, foram forjadas quase que inteiramente por narrativas e depoimentos de outrem que chegam até nós. Para o autor haverá tantas memórias quantos grupos sociais existirem. Entretanto, os grupos que compõem o corpo social e que, por sua vez, também são responsáveis por sua coesão, parecem não se confrontar a ponto de haver ruptura ou mesmo de impossibilitar sua emergência, fundando a memória coletiva em *quadros sociais*^[14] estáveis (que pudessem representá-los coletivamente) e apoiados na integração harmônica das diversidades^[15].

É curioso e instigante observar que o modelo de ciência do qual parte Halbwachs – inteiramente inspirado por Durkheim – para falar de memória social é aquele que prioriza os universais e que abole o conflito. As duas questões nos parecem um tanto frágeis e requerem uma efetiva problematização desse estudo em particular e de seus desdobramentos enquanto

cânon da atualidade. Entretanto, não pretendemos aqui nos deter nem brevemente nem longamente no texto fundante da disciplina memória social, contudo é possível ampliarmos a discussão para a qualidade dos desdobramentos de seu uso *ad nauseum* e, muitas vezes, de forma a-crítica. Isso também parece ser recorrente na sociologia, na filosofia, na psicologia, na antropologia, na história e não apenas na memória social. É como se só pudéssemos enxergar o mundo a partir de *quadros sociais* bem definidos, das lutas de classe, da diferença de gêneros, dos grupos identitários e da dicotomia indivíduo-sociedade. O modelo platônico-judaico-cristão se afirma e se reforça enquanto verdade cotidianamente e corremos sério perigo se não atentamos para isso. A diferença e a singularidade – condição essencial para o movimento da vida e da criação – são apartados ou diluídos nos grandes conjuntos representativos da sociedade. Assim, abolimos as diferenças a partir do discurso das identidades que ‘comportam’ as diferenças também. É a ficção de um mundo dual: ou se é isso ou se é aquilo ou não se é nada. Há um certo descaso pelo processual, pelos intervalos, pela hesitação, pela dúvida. Há modelos prontos para tudo e é o resultado final que conta. E há quem compre o pacote identitário completo: filie-se a um partido, use uma grife e pertença a um grupo. Ao polirmos um pouco mais as lentes é possível perceber que a diferença em si, a singularidade de cada um de nós é submetida incessantemente à ditadura da igualdade e das representações sociais, inculcada em nossos corpos – marca indelével do ferro em brasa.

A ‘grande’ sociologia – a escola durkheimiana é bom que se diga – alertou Gabriel Tarde, em “As Leis da Imitação”^[16], tinha como objeto privilegiado de estudo as grandes representações coletivas. Essa ‘similitude de milhões de homens’ não levava em conta aquilo que faz do homem um ser que promove a criação – a *diferença* – e não levava em consideração suas singularidades, não se ocupava do fervilhamento que existe no campo social. Para Tarde o que existe sempre são fluxos de crença e desejo, que se agitam, se compõem e se decompõem – forças incontroláveis do processo vital. Ao deter-se nas mínimas inovações do homem ordinário, em suas infinitesimais criações burocráticas ou lingüísticas o autor inventa a microsociologia, que será rebatida com virulência pelos durkheimianos, que afirmavam que o que Tarde fazia era psicologia ou interpsicologia e não sociologia. Tarde já antecipava – o que posteriormente será um tema de estudo para Deleuze e Guattari – que as microimitações que passam de um indivíduo ao outro compõem, na verdade, um *fluxo* ou uma *onda* e que não dizem respeito apenas ao indivíduo, mas que se *propagam* com e a partir deles. Ainda segundo Tarde, um fluxo é sempre de crença e de desejo, verdadeiros *quantas* sociais – porque são quantificáveis mesmo – onde as sensações são qualitativas e as *representações* são *simples resultantes* dessa combinação.

A perspectiva das representações é mais macroscópica. A lente é mais abrangente e só enxerga aquilo que possui alto relevo, aquilo que sobressai, a colina que salta em um campo plano, o formigamento cotidiano é abafado e a multiplicidade é escorçada. O olhar de quem só enxerga a colina e de quem precisa ser conduzido até lá, pelo que se ouviu dizer, institui um comportamento de rebanho, ou como diria Spinoza: é o comportamento servil; é o homem constrangido que apenas sofre as afetações do mundo externo e não consegue compreendê-las ainda, mas que age por sobrevivência. Esse conhecimento já é algum conhecimento, mas ainda muito simples, primário, muito voltado para a precisão, para a necessidade do pertencimento ou do pertencimento como necessidade. Nos primórdios, pertencer a grupos chefiados pelos fortes era, para os fracos, uma forma eficaz de proteção à vida e às hostilidades do mundo – esse homem valoriza a transcendência, acredita no poder do outro sobre sua vida e se vê numa posição subalterna: é o homem que precisa do mais forte para ser alimentado, é o que sofre as agressões do ambiente e que acredita que existe algo acima dele. Ainda não se vê como potência em curso, é o homem da consciência, da idéia vaga – é o primeiro gênero do conhecimento como chamava Spinoza.

Avançando no tempo, percebendo as transformações do mundo e as novas configurações territoriais com a expansão dos poderes dos soberanos e das outras necessidades de

sobrevivência que vêm nesse bojo, o homem já consegue enxergar as forças exteriores que agem sobre ele. Ele não é mais o servo, mas o homem do conhecimento, da razão, mas ainda constrangido, reativo. Sua ação é ainda é uma reação às forças externas; ele já consegue criar, mas sempre a partir das afetações externas, daquilo que o mundo lhe impõe. Esse é o homem da razão e do conhecimento, o segundo gênero do conhecimento para Spinoza. A vida ainda está subjugada e a ordem do mundo é moral: há certo e errado, dentro e fora, preto e branco. Nada de nuances. Vejamos pelo percurso histórico dos valores identitários o quão subordinada a diferença se encontra, já que a vida – aqui entendida como um diferenciar-se contínuo – é submetida a todo tipo de hierarquia de valores: políticos, ideológicos, religiosos.

Segundo Foucault^[17], baseado em estudos de P. Veyne, nas sociedades gregas e romanas o exercício do poder político não pressupunha o direito de um ‘governo’ ter como objetivo a condução da vida dos indivíduos nem de estar sob a égide de um guia responsável pelo modo como agem e pelo que lhes acontece. Entretanto, a figura de um soberano-pastor, que aparece timidamente em alguns textos gregos arcaicos, fulgura e adquire amplitude no Oriente, fundamentalmente na sociedade hebraica. Contornos bem marcantes e expressivos delineiam esse tema: o poder pastoral se exerce menos intensamente num território fixo e mais intensamente sobre uma multidão que se desloca rumo a um determinado objetivo, já que, nesse papel, o pastor precisará conduzi-los, mantê-los alimentados e assegurar-lhes a salvação. Trata-se, portanto, de um poder distintivo – trazendo em si o paradoxo fundamental – mas que valoriza ao mesmo tempo a ovelha e o rebanho inteiro. Esse é o poder introduzido no Ocidente pelo cristianismo e que se institucionaliza num pastorado eclesiástico: o governo das almas, indispensável à salvação de todos. Os séculos XV e XVI deflagram uma crise no governo pastoral em função de uma busca por novas modalidades de direcionamento espiritual, por outras maneiras de ‘governar’ territórios e estratos populacionais surgidos com o fim do feudalismo e com a emergência de novas formas de relações econômicas, sociais e estruturas políticas.

Na primeira metade do século XVIII muitos aspectos da formação da governamentalidade política estão ligados ao surgimento da ‘razão de Estado’. As ‘artes de governar’ redigidas nos séculos XVI e XVII, cujos princípios eram fundamentados nas virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, respeito às leis e aos costumes) ou mesmo nas habilidades perceptivas (prudência, cercar-se de bons e sábios conselheiros), se transformam numa arte de governar produzida para ser aplicada num modelo específico de Estado. É a nova ‘doxa’ de racionalidade segundo a qual o soberano deve exercer seu poder governando os homens. Uma nova percepção histórica desponta e já não há o terror pelo fim do mundo impingido pelo poder pastoral e nem a convergência das soberanias particulares num império universal; os Estados vão brigar uns com os outros para manter a sua integridade territorial. Além disso, será necessário que invistam no conhecimento e no desenvolvimento de tecnologias militares que assegurem a soberania e ainda num poder de ‘polícia’ que possa intervir, em nome do Estado, dentro do próprio território. Estas duas ações coordenadas aliadas ao crescimento do comércio e a circulação de dinheiro entre os Estados compõem o ideário da nova ‘razão’ governamental^[18]. No segundo gênero do conhecimento, o homem da ‘razão’ arrazoada ainda subordina a diferença, que é sempre vista como “a diferença em relação à”, ela nunca é por si e em si. Enxergamos com as lentes de Spinoza e é isso é o que distingue o nosso olhar.

Plano da imanência: memória, afecções e micropolítica

*“O bom do olho é quando não enxergamos nem demais nem de menos”
“Para conhecer as coisas é preciso dar-lhes a volta, dar-lhes a volta completa”
José Saramago, escritor português*

“Não vejo as imagens e sou capaz de fazê-las; a gente nunca pensa que pensa fora de foco”

“Não devemos olhar pelos outros e sim devemos criar um olhar por nós mesmos”
Eugen Bavcar, fotógrafo esloveno

“Eu não acho que o olho é o que me faz enxergar melhor e sim o que me vem de dentro”
Manoel de Barros, poeta brasileiro

[Excertos do documentário Janela da Alma, de João Jardim e Walter Carvalho, 2001]

É um bom exercício o deslocamento do foco! Nem sempre podemos associar memória social à identidade ou a representações sociais – é uma perspectiva por demais restritiva e, no mundo contemporâneo, uma determinada prática identitária e modelar já não se sustenta. Compreendemos também que o homem é um ser social e que, por isso, as relações de grupo acabem criando uma identidade comum como forma de fortalecimento de práticas políticas; não procuramos aqui criticar levianamente os movimentos genuínos de união humana em torno de um gosto, em prol de um objetivo ou mesmo de um ideal. A idéia em questão é que a prática e o discurso identitário, sejam em que âmbito for, não se imponham como única solução possível. Existem outras formas tão infinitamente interessantes quanto esta para pensarmos o mundo e ainda de compreender que o que há (sempre) são jogos de força. Os conflitos de idéias surgem e sempre há um vencido e um vencedor. Não existem apenas estratos sociais bem demarcados e grupos que estabelecem acordos harmônicos em nome de um bem maior, seja ele qual for. Os conceitos de ‘identidade múltipla e em transição’ e ‘sujeito fragmentado e pós-moderno’^[19], tão em voga no início dos anos 1990, ainda privilegiam como cerne de sua questão o viés dicotômico da sociedade e a hierarquia dos valores, ou seja, não rompem definitivamente com o sentido disciplinar do mundo.

Ainda sob a égide de um modelo científico diacrônico, a memória social se desenvolve como campo de estudos e passa a dialogar com outras disciplinas das ciências humanas e sociais, mas o peso identitário do discurso sociológico, filosófico, histórico e lingüístico ainda é um entrave para os avanços nesta seara. A transdisciplinaridade, que a princípio seria extremamente promissora e possibilitaria a troca profícua e genuína com muitas áreas do conhecimento, configura-se em um campo de batalha dentro das ciências humanas. Enquanto campo de estudo e pesquisa a transdisciplinaridade se estabelece, mas ainda há toda sorte de desinformação e preconceito permeando o campo de atuação profissional. Parece-nos um contra-senso que a academia que forma profissionais transdisciplinares, continue enclausurada no saber disciplinar e nas carreiras lineares, não abrindo espaço para a troca com os profissionais que ela mesmo promove e que são, em última instância, o motivo principal de sua existência. O descompasso entre o que se professa e o que efetivamente se realiza se reflete mormente no tipo de conhecimento que se produz. Ao mesmo tempo que se busca o diálogo com outros saberes reproduz-se muito daquilo que já foi reproduzido à exaustão. É importante ressaltar que aqui não pretendemos substituição de um modelo por outro, mas justamente problematizar a construção dos modelos.

É interessante observar o quão pouco permeável às transversalidades pode ser a produção do saber e o quanto se se aferra às fórmulas já experimentadas em detrimento do novo. O novo é risco. E não estamos falando da invenção de uma nova ‘roda’, de um conceito que vá abalar as estruturas do conhecimento como ciência. Apontamos apenas uma forma mais fresca de se olhar o que estamos pesquisando. Queremos apenas um olhar menos baço e viciado. Então percebemos o quanto o viés identitário ainda é forte na sociedade e, claro, como também permeia o pensamento científico: é a identidade do curso, é o lugar do pesquisador, é a cristalização das formas, é o banimento das diferenças. Como já vimos anteriormente em Spinoza, o segundo gênero do conhecimento, é aquele onde o homem já percebe os constrangimentos que vêm de fora, daquilo que é externo a ele e já começa a ter atividade

intelectual. Em vez de apenas sofrer as ações das forças externas, ele já tem o poder de conhecer as coisas que estão fora dele, mas só daquilo que já existe, ele ainda não é capaz de criar, de fazer o novo, ainda é um prisioneiro da moral, dos deveres e das representações sociais. Esse gênero já nos faz ultrapassar a consciência e nos permite conhecer a realidade objetiva, as coisas do mundo, ou seja, é a possibilidade de uso da razão, mas não da criação.

E finalmente chegamos a possibilidade de entendermos a memória social no plano da imanência, a partir da lente espinosana da ética e das modulações do afeto enquanto forças combinatórias que nos conduzem ao terceiro gênero do conhecimento – a vida como criação. Enquanto o filósofo das ‘mãos hábeis’ e dos ‘olhos tristes’ polia suas lentes e criava um novo modo de existência, arrancando o sujeito do terreno da consciência (idéia vaga) e do *cogito*(razão), ele também plantava-o na vida, num determinado plano, mas numa vida além da vivência fenomenológica e da forma. Vida que compreende o erro, a dúvida, a hesitação – *vida enquanto movimento, processual*. A questão do conhecimento para Spinoza era: como pensar conceitos que servissem à vida e que não estivessem aprisionados aos modelos da tradição filosófica? Já que o aparato tradicional primava pela divisão mente e corpo, mundo inteligível e mundo sensível. Na perspectiva clássica, só existimos quando pensamos e o corpo é o mal, é o que nos trai; as sensações são perigosas e nos toldam a visão. Spinoza parte do ponto de que tudo o que existe é advindo de uma única substância, então Deus, o homem, as plantas, a razão, as coisas são apenas modos diferentes de expressão dessa substância. A hierarquia de valores é fulminada. Não há mais Bem ou Mal ou nenhuma moral, não há estratos sociais, dualidades. Ninguém acima, ninguém abaixo, mas um plano de imanência, um plano fixo no qual todas as expressões desta substância se ativam a partir dos encontros, das afecções, dos afetos. A vida como percurso ético e micropolítico.

Ao enxergarmos a memória social como um campo de estudos transdisciplinar, onde os saberes se interpenetram e não se excluem e, no qual esses mesmos saberes, enquanto pensamento, são um tipo de afecção que ativam no homem – que é uma das expressões modais da substância única – seu conhecimento intuitivo, já estaremos no plano de imanência, arraigados na vida, no processo vital e no movimento. Abandonando as práticas excludentes e segregárias, que criam identidades de gueto e grupos sociais específicos, podemos pensar numa memória que se cria a partir dos afetos, que concebe a diferença como pura e primeira. A memória social numa perspectiva da imanência é causa e produto de si e se constrói a partir dos jogos de força – afecções em tumulto e combate. É uma memória viva, processo de criação e nunca resultado, mas uma passagem.

Então Spinoza, o polidor de lentes, o judeu banido e execrado, o herege inominável, o operário do conhecimento, cria um modo de vida, uma ética que nos faz enxergar o mundo como um lugar para a alegria, para a vertigem filosófica e para o caos como exercício de criação – pura afirmação! Esse é o homem do terceiro e mais perfeito gênero do conhecimento: o homem que cria.

Referências

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problem de l'expression**. Paris: Editions des Minuits, 1968.

_____. **Aula sobre Spinoza em 25.11.1980**. Vincennes. Tradução: Francisco Fuchs.
Disponível em: < <http://www.webdeleuze.com>>. Acesso em: 10 de out. 2008.

DESCARTES, René. **O discurso sobre o método**. Tradução: Alan Neil Ditchfield. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. As Regras do Método Sociológico. São Paulo: Martin-Claret, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: P.U.F., 1952.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro S. de. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Oeuvres**, vol. II, Carta a Franz Overback de 30.07.1881, p.1272.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. 2 ed. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Título original: *Ethica – ordine geometrico demonstrata*)

_____. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Tratado Teológico-Político**. 2 ed. Tradução: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TARDE, Gabriel. As Leis da Imitação. Porto: Rés. 1975(?).

FILMES/DOCUMENTÁRIOS:

JANELA da Alma. CARVALHO, Walter; JARDIM, João. [documentário]. Europa Filmes, 2001.

L'ABECEDAIRE de Gilles Deleuze. BOUTANG, Pierre-Andre. [documentário]. Edition Montparnasse, 1996.

[1] Nietzsche em uma carta a Franz Overback, em julho de 1881, afirma: “Estou profundamente surpreso, encantado. Tenho um precursor e que precursor! Eu conhecia pouco Espinosa: que eu me tenha voltado para ele justamente agora me foi inspirado pelo instinto. (...) sua tendência suprema é a minha, que faz do conhecimento supremo o *mais potente dos afetos* (...). Em suma: minha solidão que, como sobre cumes elevados, com frequência tornou minha respiração difícil e esvaziou meu sangue, é ao menos uma *dualidade*. (...) Me reencontro em cinco pontos primordiais de sua doutrina, nos quais este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é justamente o mais próximo: ele nega o livre-arbítrio, a finalidade, a ordem moral do mundo, o desinteresse e o mal.” In: Nietzsche, F. Oeuvres, vol. II, Carta a Franz Overback de 30.07.1881, p.1272. (tradução livre). É também sabido que posteriormente Nietzsche irá empreender críticas à Espinosa principalmente no que tange ao método racionalista-geométrico apresentado na *Ética*, como aparece em *Gaia Ciência* (1882).

[2] Gilles Deleuze dedicou um dos seus mais belos livros ao autor – *Spinoza et le problème de l'expression* – e um sem número de artigos e referências à obra do mestre. Diz Deleuze: “Spinoza está em meu coração, não o esqueço, é meu coração, não minha cabeça (...)”. In: Boutang, Pierre-Andre. *L'Abecedaire de Gilles Deleuze*. [documentário]. Edition Montparnasse, 1996.

[3] O texto “O discurso sobre o método” foi publicado posteriormente em separado. Utilizamos a edição da Editora Vozes (2008) com tradução de Alan Neil Ditchfield.

[4] SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2 ed. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Título original: *Ethica – ordine geometrico demonstrata*)

[5] Algumas traduções tomam por título, dessa mesma obra, como Tratado da Correção do Intelecto. Aqui utilizamos a segunda edição (Martins Fontes, 2004) da obra traduzida por Lívio Teixeira, na qual, o título dado foi: Tratado da Reforma da Inteligência.

[6] A noção de micropolítica só surge no século XX e aqui apontamos que o modo de existência criado por Spinoza – e vivido através de uma ética própria – nos remete a práxis exigida por esse conceito cunhado por Gilles Deleuze e Felix Guattari.

[7] SPINOZA, Baruch. Ética. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p.13 (Parte 1, De Deus, Sexta definição).

[8] DELEUZE, Gilles. Spinoza et le problem de l'expression. Paris: Les Editions de Minuit, 1968. p.277

[9] SPINOZA, Baruch. Korte Verhandelng van God, de Mensch em deszelvs Welstand/Breve Tratatto su Dio, l'Uomo e il suo Bene. Tradução italiano de Filippo Mignini. Roma: L.U. Japadre Editore – L'Aquila, 1986. p.157. (Parte 1, Diálogo Primeiro, § 9). APUD: CARDOSO JR. H.R. Espinosa e Nietzsche: elos onto-práticos para uma ética da imanência. Anais [do] I Seminário de Filosofia Contemporânea: Nietzsche e o pensamento francês. Londrina – PR: UEL, 2006, vol.1. p.23-31.

[10] DELEUZE, Gilles. Aula sobre Spinoza em 25.11.1980. Vincennes. Tradução: Francisco Fuchs. Disponível em: www.webdeleuze.com. Acesso em: 10.10.2008.

[11] SPINOZA, Baruch. Ética. Op.cit. p.13. (Parte 1, De Deus, Primeira definição).

[12] DELEUZE, Gilles. Aula sobre Spinoza em 25.11.1980. Op.cit.

[13] HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro S. de. Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 2749.

[14] O conceito de 'quadros sociais' foi desenvolvido por Halbwachs no livro *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) onde o autor estabelece os princípios fundamentais de sua teoria, claramente inspirada no modelo durkheimiano de representações coletivas. Para um maior aprofundamento da questão, ver: DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulus, 1989. e DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. São Paulo: Martin-Claret, 2001.

[15] HALBWACHS, Maurice. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: P.U.F., 1952.

[16] TARDE, Gabriel. As Leis da Imitação. Porto: Rés. 1975(?).

[17] FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

[18] FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População. Op.cit.

[19] HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.